القرآن والتشريع

قراءة جديدة في آيات الأحكام*

نعمان جغيم**

مقدمة

هذا عنوان كتاب يرى صاحبه أنه يسعى من خلاله إلى إعادة فهم آيات الأحكام وإعادة "تأسيس" التشريع الإسلامي، وقد سعى من خلال تأليفه إلى تحقيق جملة أهداف لخصها فيما يأتي:

1 ـ بيان أنه "ليس من الصحيح الادعاء أن القرآن فيه بيان كلّ شيء في ميدان المعاملات".(ص30)

2 ـ بيان أنه ليس من الصحيح الادعاء بأن ما جاء من تشريعات قرآنية أكثره كلّي، وأن القرآن على اختصاره جامع، بل إنه من "أبرز خصائص الأحكام القرآنية في معظمها، هي أنها محدّدة بشخص أو بظرف أو بزمن أو بسبب للنزول يكون مفعولها حصر مفعول ذلك الحكم بصفة مباشرة أو غير مباشرة". (ص31)

3 ـ لم يهتم القرآن الكريم بالجانب التشريعي، وما جاء فيه من تشريعات فهو أمر عرضي غير مقصود أساساً، وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكون القرآن الكريم أساسا تُبْنَى عليه منظومة تشريعية إسلامية متكاملة.[1]

---

* الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام** (تونس: مركز النشر الجامعي، 1999م).

** طالب دكتوراه، قسم الفقه وأصول الفقه، كلّية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وأمين تحرير مجلة **التجديد**.

1 يتساءل الكاتب في المقدمة قائلاً: "هل التشريع في المعاملات اليومية المبتذلة يُعَدّ حقّاً من مقاصد القرآن الكريم، ومن أهدافه الأساسية". (ص22)، ويقول في موضع آخر: "...وإن هذا لدليل واضح على أن القرآن الكريم لم يهتم إلا عرضاً بالتشريع في الميدان الجنائي وفي غيره من الميادين على وجه العموم. ويتضح من ذلك أيضا أن وجود حكم واحد في الميدان الجنائي لا يسمح بوضع قانون جنائي ولا بتصور منظومة جنائية". (ص217)

قسم الكاتب كتابه إلى سبعة أبواب: **الباب الأول** يمثل مقدمة الكتاب، وجاء بعنوان "نحن والتراث الفقهي"، وتحدّث في **الباب الثاني** عن "القاعدة التشريعية في القرآن الكريم"، أما **الباب الثالث** فخصصه لـ"الأحوال الشخصية في آيات الأحكام"، وتعرض في **الباب الرابع** لـ"الأحكام الإجرائية في القرآن الكريم"، ثم انتقل في **الباب الخامس** للحديث عن "الأحكام القرآنية والقانون الجنائي"، أما **الباب السادس** فتناول فيه "الأحكام القرآنية ومنظومة الحكم السياسي"، وختم الكتاب **بالباب السابع** الذي عنونه بـ"إعادة تأسيس التشريع في الإسلام".

عرض لأهم أفكار الكاتب

فيما يأتي عرض مختصر ـ بما يسمح به المجال المخصص له في المجلة ـ لأهم الأفكار والمواقف الواردة في الكتاب مع بعض التعليقات عليها.

1 ـ **الموقف من التراث:** يرى الكاتب أنه "من مميزات الحضارات العريقة أن أصحابها يعيشون في حياتهم اليومية وفي حياتهم الفكرية العميقة مناقضة جوهرية محورها مسألة التعامل مع تراثهم الحضاري وتحديد مدى تلاؤم الماضي والحاضر" (ص7)، وأن مواقفهم "كثيرا ما تتأرجح بين قطبين متناقضين: الأول هو قطب التعلق المطلق بالماضي ... مع ما يتبع ذلك من انغلاق فكري ورفضٍ لتعاملٍ مع كلّ جديد؛ والقطب الثاني هو قطب القطيعة مع الماضي... مع ما يرفق ذلك من إفراط في الانتقاد والرفض لكلّ قديم" (ص7). ويرى أن هذين الموقفين مع تناقضهما في الأصل إلا أنهما يؤولان إلى نفس النتيجة، وهي الانغلاق الفكري والتعطل العلمي. (ص7)

2 ـ **خصائص التشريع القرآني في مجال المعاملات:** يرى الكاتب أنه "من الصعب أن نؤكد أن التشريع القرآني في المعاملات جاء بثورة أساسية مقارنة بما كانت عليه الحال قبل التنزيل أو إذا قارنته بالتشريعات المماثلة في التوراة" (ص19)، كما أن القرآن الكريم لا يتضمن "تشريعاً متكاملاً في القانون المدني، ولا في القانون الجنائي، بل إن كلّ ما نجده في القانون المدني هو بعض أحكام مشتتة في أماكن متباعدة في الكتاب الكريم... كما أنه تندر الآيات الناطقة بأحكام عامة تأسيسية" والتي تكون صالحة للاستنباط منها وتطوير القانون على أساسها(ص150)، كما أنه لم يأت ولو

"بتصور على مستوى المبادئ العامة بما يمكّن من التقنين المفصل للإجراءات على أساسها وفي حدودها"! (ص178) وهو (أي التشريع القرآني) في هذا لم يَرْقَ حتى إلى درجة التشريعات القديمة مثل القانون الروماني والبابلي (ص178-179)، مما يوحي بأن تلك الأحكام جاءت لمعالجة ظروف معينة، وليس المقصود منها وضع تشريع متكامل يصلح لمجتمع قائم على أسس جديدة. (ص147)

ولا حاجة إلى تكلّف عناء الرد على هذه الإطلاقات والدعاوى فإن الكاتب نفسه ينقضها في مواضع أخرى، فيقول مثلاً: "لم يأت القرآن الكريم بأحكام مخصصة فحسب، بل إنه جاء أيضا بأحكام **عامة**، وهي تلك المبادئ التي تمتاز **بالعمومية والشمولية** بما يؤهلها لأن تكون **أُسُساً قارّة للقانون تتفرع عنها القواعد الجزئية التفصيلية وتكون الركيزة الثابتة لكامل النظام القانوني**" (ص310)، ويقول: "فالقرآن الكريم جاء بالقليل على مستوى الأحكام المخصصة (على خلاف التوراة) وجاء **بالكثير** على مستوى الأحكام **العامة** (على خلاف الإنجيل)؛ وفي ذلك إشارة واضحة على تفضيل هذا الصنف من التشريع على ذاك (أي تفضيل وضع القواعد العامة على التشريع التفريعي)". (ص314)

3 ـ هل القرآن الكريم مدونة قانونية؟: يرى الكاتب أن القرآن الكريم "دعوة إلى دين جديد وإلى قيم روحانية وليس بمدونة قانونية، مدنيّةً كانت أو تجاريّةً". (ص164) وكونُ القرآن الكريم ليس مدونة قانونية صِرْفة أمر متفق عليه، ولكن الكاتب يذهب إلى أبعد من ذلك حيث ينفي وجود أيّ بعد تشريعي في القرآن الكريم، فيقول: "إن ما يؤكد انعدام **النزعة** القانونية **والاهتمام** التشريعي في الكتاب العزيز أن القرآن ـ باستثناء الآيات المذكورة التي فرضتها ظروف واقعية ـ لم يتعرض بصفة مباشرة وتلقائية إلى المواد القانونية المتعلقة بما هو أعمّ من البيع والشراء" (ص164) فالأمر ـ في رأيه ـ ليس قلّة المواد القانونية في القرآن الكريم، وإنما انعدام حتى مجرّد "النزعة القانونية" و"الاهتمام التشريعي" في القرآن الكريم. وإذا كان القرآن الكريم خالٍ من أي نزعة قانونية أو اهتمام تشريعي فماذا تمثل إذاً آيات الأحكام التي أَلّفَ الكاتب كتابه هذا كله لدراستها؟!

4 ـ المنهجية التقليدية للفقهاء: يحْمِل الكاتب حملةً عنيفةً على الفقهاء ويصفهم بأقبح الأوصاف، فهم عنده مُتّهمون بكلّ أوصاف الجهل والفساد، إذْ "وصل بهم الأمر إلى

تقويل القرآن الكريم عكس ما قال وإلى تكريس النص القرآني لخدمة أغراضٍ طاب لهم المدافعة عنها" (ص199)، وهم "لا يتورعون عن التلفيق في التأويل حتى يناسب الخطاب القرآني آراءهم".(ص202) ويقول: "وأما الفقهاء فإن دورهم كان كما كان عليه دور السلطة الدينية في المجتمعات الأخرى، أي إنه كان يتمثل في تأويل النصوص القرآنية وغيرها من المراجع في سبيل إضفاء المشروعية على الكثير من القرارات الظالمة لأصحاب السلطة"، ويقول: "والأخطر من ذلك هو استعمال الفقهاء القدامى لطاقتهم التنظيرية قصد توظيفها لخدمة أغراض ظرفية وطارئة لا تمت بأية صلة إلى روح الإسلام". (ص94)

وإذا كان فهم الفقهاء القدامى للنصوص الشرعية تقويلٌ لها ما لم تقله، فكيف يمكن أن يصف الكاتب فهمه الخاص؟ هل تَوَفّر فيه من أسباب العِصْمة ما لم يَتَوَفّر فيهم حتى يُعَدَّ فهمه هو الفهم السليم وهو مراد الله تعالى من كلامه في حين أفهام أولئك الفقهاء تَقَوُّلٌ على الله تعالى وقول عليه بالباطل؟

كما يشنّع الكاتب على الفقهاء اعتمادهم على قول الشافعي: "ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها" (ص11)، هذه المقولة التي جعلوها بعد ذلك مُسلَّمَة من أجل "التوصل إلى وضع تشريع يكون متكاملاً ومتطوراً حتى يصمد أمام الأحكام التشريعية للتوراة والإنجيل أو غيرها من الأديان الموجودة في البلاد المفتوحة".(ص226)

فالبشر جميعاً يحقّ لهم وضع تشريعات وقوانين وفق فلسفتهم في الحياة، وتبعاً للقيم والمبادئ التي يؤمنون بها، أما الفقهاء فليس لهم الحقّ في وضع تشريع "متكامل ومتطور" وفق مبادئ الإسلام وشرائعه ليحكم حياتهم وينظم معاملاتهم! وعمل الفقهاء من أجل ذلك يُعَدّ ـ في رأي الكاتب ـ جُرماً عظيماً منهم!! وربما كان الأجدر بأولئك الفقهاء ترك المجتمع لشريعة الغاب أو للأعراف الجاهلية أو لأحكام التوراة والإنجيل!

5 ـ أثر التشريع القرآني في المجتمع: يرى الكاتب أن "ما أتى به القرآن الكريم من تشريع جديد كان قليل التأثير في الحياة اليومية والمعاملات بين الناس، فبقي المجتمع في تلك الفترة على ما كان عليه قبل يوم ابتداء التنزيل، وخاصة في ميدان التشريع والتدوين" (ص25)، أما عن تعامل الصحابة والتابعين مع القرآن الكريم فإن "الرجوع إلى القرآن الكريم لم يكن في ذلك العهد شيئاً معمولاً به بصفة مطلقة ومنتظمة،

وذلك لسببين هامين: السبب الأول هو أنه لم يكن شائعاً في عهد النبي ﷺ حفظ القرآن جميعه كما شاع بَعْدُ ... والسبب الثاني هو أن الناس في حياتهم اليومية وفي معاملاتهم العادية كانوا يطبّقون تلقائيا ما اعتادوا عليه من أعراف وتقاليد" (ص22-23).

والغريب أنه يصف هذه الفترة في موضع آخر بقوله: "نحن نقول بانفرادية هذه الفترة النبوية وخصوصيتها ... لما تمتاز به من صفات خارقة للعادة" (ص19) فما هو وجه الانفراد والخصوصية، وما هي تلك الصفات الخارقة لهذه الفترة إذا كانت مجرد امتدادٍ لفترة الجاهلية وعملٍ بأعرافها وتقاليدها؟![2]

وهل عدم حفظ القرآن الكريم كاملاً يعني عدم الامتثال لأحكامه المعلومة كاملة؟ هل نحن اليوم لا نلتزم من أحكام القرآن الكريم والسنّة إلاّ بما حفظنا نصوصه عن ظهر قلب؟ وهل الناس في التزامهم بالقوانين الوضعية يحتاجون إلى حفظ نصوصها حرفيّاً؟ أم يكفي في ذلك العلم بمعناها ومضمونها؟ هذا فضلاً عن أن التاريخ يخبرنا بنقيض ما يدعيه الكاتب من حرص الصحابة على التزام أحكام الشرع في كل صغيرة وكبيرة في حياتهم حتى قضاء الحاجة.

6 ـ القاعدة التشريعية في القرآن الكريم: يرى الكاتب أنه على الرغم من أهمية تحديد مفهوم الحكم في سياق النص القرآني قبل البحث في آيات الأحكام، لأن ذلك شرط لتعيين آيات الأحكام وضبط محتواها وبعدها التشريعي، إلاّ أن الفقهاء القدامى الذين كتبوا في آيات الأحكام لم يبادروا إلى تقديم أي تعريف مضبوط لهذا المفهوم. (ص36)، وينعي على الفقهاء عدم معرفتهم لهذا "المفهوم القانوني الدقيق" "فهم لم يتساءلوا حول ماهية الحكم بالمعنى القانوني للمصطلح، وهذا خطأ منهجي خطير". (ص154)

وهو يقصد بذلك مفهوم الحكم في القانون الوضعي، حيث لا يُعَدّ الحكم قاعدة قانونية إلاّ إذا توفرت فيه صفة الإلزام وترتب عليه عقاب مادي، وهو اصطلاح جرى عليه القانون الوضعي وليس من اللازم سحبه على التشريع الإسلامي، فهو ليس أمراً منزّلاً، ولا من الضرورات العقلية حتى يُلْزَمَ الكُلُّ بالاحتكام إليه.

وليس صحيحاً أن الفقهاء أهملوا وضع تعريف مضبوط للحكم، بل الناظر في

---

2 سبب هذا التناقض أنّ الكاتب يورد الأوصاف الأولى في معرض ادعائه أن القرآن الكريم لم يهتم بالتشريع، فمن أجل إثبات ذلك يزعم أن الناس استمروا في التعامل على ما كانوا عليه من أعراف جاهلية، أما الأوصاف الثانية فيوردها عندما يريد القول بأن الاقتداء بالفترة النبوية غير ممكن لما تتصف به تلك الفترة من خصوصية لا نستطيع التزامها.

كتب أصول الفقه يجد أنها جميعاً تفتتح بمباحث الحكم: تعريفاً وتنويعاً. فهم لهم اصطلاحهم الخاص للحكم، وهو الذي بنوا عليه دراستهم لما يسمى بآيات الأحكام. وقد جروا في ذلك الاصطلاح على أن الحكم يشمل الإلزام والتخيير والوضع، ومن ثَمَّ فلا غرابة أن يدخلوا الآيات التي تتحدّث عن بعض الآداب والمستحبات أو حتى المباحات ضمن دائرة آيات الأحكام. وهو أمر اصطلاحي لهم حقّ اعتماده كما للغرب حقّ عدم إدخال ما ليس فيه إلزام ضمن القواعد القانونية، ولكلّ مدرسة قانونية مبادئها ومناهجها وليس من اللازم إخضاع واحدة لأخرى.

هذا فضلاً عن أن الإلزام في الأحكام الشرعية لا يقتصر على العقوبة المادية كما هو الحال في القانون الوضعي، بل يشمل العقوبة الأخروية. فكلّ ما ترتب على فعله أو على عدم فعله عقوبة دنيوية أو أخروية فهو حكم يتوفر فيه وصف الإلزام؛ إذْ لا يفصل الإسلام بين الدنيا والآخرة، فهما مرحلتان لحياة واحدة.

كما أن الفقهاء والمفسرون لما كتبوا في آيات الأحكام لم يكونوا يقصدون من ذلك تقنين الأحكام الشرعية في شكل مواد وأحكام محدّدة يُلْزَم القضاة بتطبيقها حتى يُشْتَرَطَ فيما يدونوه شروط الحكم القانوني أو القاعدة القانونية، وإنما كتبوا ذلك من باب الفقه والتفسير. وعندما توجد السلطة الإسلامية التي تطبق مبادئ الشريعة وأحكامها فإنها ستتولى تقنين تلك الأحكام في صورة مواد قانونية تتصف بالعموم والإطلاق والإلزام.

7 ـ **آيات الأحكام: تعريفها وتبويبها**: ذكر الكاتب أن آيات الأحكام تمثل 10٪ من كامل القرآن الكريم، وأن أغلبها مدني. ثُمّ بيَّن اختلاف الفقهاء القدامى في تحديد عدد هذه الآيات، وعرض لنموذج ابن العربي، وأعطى أمثلة على بعض ما أدخله ابن العربي ضمن آيات الأحكام في حين لا يراه الكاتب داخلاً ضمنها. (52–55)

ولَمَّا كان مفهوم القاعدة القانونية في الفكر القانوني الغربي يقوم على فكرة الإلزام والجزاء المادي الدنيوي، فإن الكاتب يرى أن كلّ آية قرآنية لا ينطبق عليها هذا المفهوم لا تُعَدّ ضمن آيات الأحكام، وبذلك تخرج آيات كثيرة مما أدرجه الفقهاء ضمن آيات الأحكام (ص39–40). وهذا أمر اصطلاحي للكاتب أن يتبع فيه ما شاء، لكن لا يحقّ له إن يعيب على الفقهاء ما صنعوه لأن مفهومهم للحكم يختلف عنه في الفكر الغربي.

8 ـ **خصائص آيات الأحكام في الأحوال الشخصية**: يرى الكاتب أن الآيات المتعلقة

بأحكام الأحوال الشخصية تغيرت بتغير أسباب نزولها، والنسخ فيها كثير "فهي آيات تنسخ بعضها البعض، بل إنك تجد حالات تصبح فيها الآية الناسخة منسوخة بآية كريمة أخرى".(ص64)

ويرى الكاتب أن الإسلام قد اعتنى "بصفة أولية بالمستضعفين (الفقراء، اليتامى، العبيد...) في المجتمع، ووجه اهتمامه لحماية هذه الشرائح الاجتماعية الضعيفة والنهي عن المظالم التي كان يسلّطها عليهم أقوياء مجتمعهم".(ص72) ولكن الفقهاء لم يحفظوا هذا الإنجاز، بل إن فكرة الطبقية اندست في نظرياتهم، وضرب لذلك مثالا، هو التفريق في العقوبات التعزيرية بين الناس بحسب رتبهم الاجتماعية.(ص74-75)

وعند حديثه عن موقف القرآن من غير المسلمين ذكّر بأن الإسلام تميز "بمبادئ التسامح الديني والتعايش المسالم مع غير المسلمين" (ص87)، وأن أهل الذمة من "الأقليات اليهودية والنصرانية عرفت في العالم الإسلامي طيلة العديد من القرون وضعية قانونية لائقة استطاعت فيها ممارسة شعائرها الدينية والحقوق والتشريعات الخاصة بها، كما كان لها التخصيص القضائي إلى أواخر القرن التاسع عشر" (ص91)، ولكن مع ذلك فإن أهل الذمة تعرضوا في بعض الأوقات لبعض المظالم المالية والدينية على يد بعض الحكام وبتأييد من بعض الفقهاء وتنظير منهم. (ص92-94)

أما فصل الوضع القانوني للمرأة فقد استهله ببيان الحقوق التي أعطاها الإسلام للمرأة بالطريقة التقليدية التي تعتمد المقارنة بين ما كانت عليه المرأة قبل الإسلام ووضعها في الإسلام، والنتيجة أن الإسلام حسّن وضع المرأة بشكل كبير. وهذا النوع من المقارنة يوحي بأن وضع المرأة في الإسلام أفضل من وضعها في الجاهلية فقط، وأن وضعها الآن تحت سيطرة القيم الغربية أفضل من وضعها في الإسلام وقبل الإسلام! وهي طريقة في المقارنة متحيزة وغير مسلّمة.

ولَمّا كان كلّ حديث عن المرأة وحقوقها في الإسلام لابُدّ أن يتصدره الحديث عن تعدّد الزوجات، فإن الكاتب لم يشذّ عن هذا المنهج فأعطى هذه القضية حظّاً وافراً من باب الأحوال الشخصية، ولكن دون أن يخلص فيه إلى نتيجة واضحة.[3]

---

3 يتردّد الكاتب في مسألة التعدّد بين الرفض والاعتراف بإباحته، فهو يصفه بأنه حالة تاريخية مضت، وأن استمراره ناتج عن "التأويل المغلوط الذي فرضه الفقهاء القدامى على الآيات القرآنية" (ص63)، ولكنه في موضع آخر يشير إلى أن آية التعدد يحتمل أن يفهم منها جواز التعدد، لكنه "الافتراض الأقلّ احتمالاً والأقلّ محبّة عند الله تعالى" (ص106)، ولست أدري من الذي أخبره عن الله تعالى بأن هذا الاحتمال هو الأقل محبة عنده؟!

وينبغي التنبيه إلى أنّ نسبة الوضع السيّء للمرأة في العالم الإسلامي إلى إباحة التعدد وقوامة الرجل مغالطة كبيرة. فلو قمنا بإحصاءٍ لحالاتِ ظلم المرأة والاعتداء عليها في بلد من بلاد العالم الإسلامي فإننا سنجد حالات الظلم والعدوان وإهمال الأسرة التي يتسبب فيها المارقون من أحكام الدين ـ من سكارى ومقامرين ومن لهم علاقات غير مشروعة مع نساء غير أزواجهم، وهم جميعاً ليسوا من الفقهاء ولا من المتدينين، بل في الغالب من "التقدميين" العلمانيين ـ تفوق بعشرات المرات نسبة الظلم الناتج عن حالات التعدد الشرعي أو عن قوامة الرجل. فَلِمَ لا تكون تلك قضيّةٌ ينبغي معالجتها باستئصال أسبابها في حين تُقام الدنيا ولا تقعد لعشرات السنين من أجل التعدد؟

إن مسألة الظلم في العالم الإسلامي ـ سواء كان ظلماً اجتماعيّاً أو اقتصاديّاً أو سياسيّاً ـ مسألة عامة، الكلّ فيها مظلوم: الرجل والمرأة. وسوء المعاملة أمرٌ سائدٌ بين أفراد مجتمعاتنا: بين النساء، وبين الرجال، كما هو بين الرجال والنساء، ويقيناً إنّ ذلك ليس من عمل الفقهاء. والحلّ ليس في تحميل المسؤولية للتشريع لكونه أباح التعدد أو تأديب المرأة بالضرب، وإنما الحل في تربيّة تلك القطعان البشرية التائهة.

ثم أليس كما أنه من حرية المرأة أن ترفض أن تكون زوجة ثانية، فكذلك من حريتها أن تقبل بالتعدد؟ فَلِمَ الزّعم بأنّ التعدّد منافٍ لحرية المرأة وحقوقها؟ والواقع يدل على أن أغلب حالات التعدد تتم برغبة من المرأة ورضاً منها، مع عدم إنكار وجود حالات من الإكراه غير المباشر. والإسلام لم يوجب التعدد حتى يُعترض عليه، وإنما أباحه بمجرّد إباحة، فمن رغبت فيه فذلك حقّها، ومن لم ترغب فيه فذلك حقّها والإسلام لا يرغمها على ذلك.

وجميلٌ أن يعترف الكاتب ذاته بكون حال المرأة في المجتمعات الغربية ليس على ما يرام، حيث بيَّن أن هناك فرقاً "بين الإعلان النظري والإنجاز الفعلي لهذه الحقوق، فإن المشاهدة الموضوعية للمجتمعات المتقدمة تدلّ أن الارتقاء الفعلي إلى الدرجة العليا يبقى حالة استثنائية ونادرة، وذلك حتى في البلاد الغربية المعاصرة رغم أنها تدعي الرقي الكامل في هذا الميدان؛ فكما تشهد بذلك معاينة الواقع اليومي، فإن المرأة تبقى في هذه البلاد، ورغم الإعلانات الرّنّانة، بعيدة عن التمتّع الكامل بالحقوق التي

وضعها القانون". (ص96) وما نتمناه هو أن لا يكون الفقهاء هم السبب في ذلك الظلم وفي تحريف نصوص إعلاناتهم وقوانينهم وتفريغها من محتواها!!

إن اعتراف الكاتب بهذا الواقع في الغرب يدلّ على واحدة من ثلاث: إما أنّ الرجال جميعاً ـ في الغرب كما في الشرق ـ يعدُّون المرأة في رتبة أدنى من مرتبتهم مهما ادعوا خلاف ذلك ظاهريا ونظريا، وإما أن التشريعات والإعلانات التي وضعها الغرب في بيان حقوق المرأة ومساواتها بالرجل مثالية وغير قابلة للتطبيق بدليل فشله في تطبيقها، وإما أن المسألة ليست مسألة قوانين وإعلانات، وإنما مسألة أخلاق، فمن حَسُنَتْ أخلاقُه حَسُنَتْ معاملته للمرأة، ومن ساءت أخلاقه ساءت معاملاته للمرأة والرجل جميعاً، يستوي في ذلك الشرقي والغربي. ويبدو أن هذا الاحتمال الأخير هو الأقرب إلى الواقع، وأن من يسمُّون أنفسهم بأنصار حقوق المرأة قد أخطأوا طريق الإصلاح، وأن السعي إلى فصل الأخلاق عن القانون سعي غير مشكور، وأن مزج القرآن الأحكام القانونية بالأخلاق ميزة وليس عيبا يدعو إلى عدم اعتبار تلك الأحكام تشريعات قانونية بسببه.

وفي موضوع الميراث يرى الكاتب أن القرآن الكريم لم يُرِدْ من خلال الآيات التي حدّدت أنْصِبَة الورثة وضعَ نظامٍ جديد للميراث وتحديده بصفة نهائية، وإنما قصد إلى "إدخال قيم ومبادئ أخلاقية جديدة على المستوى الفردي والاجتماعي وخاصة في ميدان الميراث، إلاّ أنه ليس من الثابت كما زعم الفقهاء القدامى أن الله تعالى أراد من خلال آيتين هما الآية 11 و 12 من سورة النساء تقنينَ كاملِ المادة بصيغة نهائية وأن يضع نظاماً جديداً في الميراث". (ص133) كما أنه لم يكن المقصود منها "وضع تشريع مفصل في علم الميراث" (ص125)، بمعنى أن تشريع القرآن الكريم في الميراث لم يكن يقصد به الثبات، وبناءً على ذلك يمكن أن نُغَيِّر أحكامه بما يوافق ما نهواه وما تفرضه على البعض النزعة الانهزامية أمام الغرب.

وقد أجرى الكاتب مقارنة تقليدية بين ما جاء به الإسلام من تشريعات في الميراث وما كانت عليه الحال في الجاهلية قبل الإسلام وخاصة عدم توريث المرأة والصغار. (ص124–126) ثم دافع عن موقف الإسلام من نسبة ميراث البنت إلى الابن، حيث أنكر على بعض الكتاب الغربيين تناولهم لميراث المرأة بصفة مجردة من خلال حكم

واحد في حالة واحدة، هو قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء:11)، وإنما ينبغي أن توضع المسألة في "محيطها الاجتماعي والاقتصادي المناسب"، وعند ذلك يتضح أن المرأة أحياناً يكون نصيبها أكثر من الرجل وأحياناً يكون الفرق بسيطاً، فضلاً عن مراعاة مسألة النفقة، حيث إن المكلّف بها أساساً هو الرجل، الأمر الذي يؤدي إلى استهلاك نصيب الرجل وتوفير نصيب المرأة. (ص128-131)

ويرى الكاتب أن من تحريفات الفقهاء للنصوص القرآنية كون القرآن الكريم أقرّ كِلاَ النظامين الممكنين لتنظيم الميراث وهما: الوصية أو الوراثة، كما أن آيات تحديد أنصبة الورثة افتتحت بقوله تعالى: "يوصيكم" والمعنى الطبيعي لهذه الكلمة لا يعني الإلزام، "ولكن الفقهاء حملوا معناها على الإلزام وهمشوا الأحكام الخاصة بالوصية وذلك بقلب العلاقة بين الوصية والفرائض رأساً على عقب" (ص136). فالفقهاء كانوا يفضلون "فكرة الميراث المقنن، أي النافي لمبدأ حرية الوصية". (ص137) ولكن المعلوم في الإسلام أنّ الوصية مسموح بها في حدود الثلث من تركة الميت، وأنه على العكس مما ذكر الكاتب فإن الفقهاء جميعاً قدموها في الأداء على أنصبة الورثة.

9 ـ الأحكام المدنية في القرآن الكريم: يرى الكاتب أن القرآن الكريم لم يتضمن سوى آية واحدة ذات مضمون قانوني مدني، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة:275)، وبناءً على هذا "تنهار منظومة الفقهاء القدامى المؤسسة على المرجعية القرآنية للشريعة الإسلامية في ميدان القانون المدني انهياراً كاملاً"! (ص156-157)

أما عن القضاء وتنظيمه فإن الكاتب يرى أن القرآن الكريم احتفى حفاوة بالغة بمفهوم الحكم، إلا أن ذلك لا يكفي لوضع منظومة متكاملة في ميدان القضاء، خاصة إجراءات التقاضي. (ص177) والأمر كما قال، ولكن ليس معنى ذلك إهمال هذا الجانب، إنما تركه الله تعالى للناس لينظموه بالكيفية التي تناسبهم، ويضعوا الإجراءات التي تضمن المبدأ العام للتقاضي، وهو الحكم بالعدل.

وينفي الكاتب قيام الرسول ﷺ بأي مهمة قضائية، كما ينفي أي وجود لنظام قضائي في عصره ﷺ، وفي ذلك يقول: "إنّ كلّ ما نجده في القرآن الكريم هو إشارة عرضيّة إلى التحكيم، وتلميح إلى المهمة التحكيمية للرسول ﷺ قبل الدعوة وبعدها". (ص179)

ولست أدري ما هو المعيار الذي يميز به الكاتب بين ما ورد أصالةً وما ورد عرضاً

في القرآن الكريم؟ فكيف يكون ذِكْرُ ما ورد في القرآن الكريم أكثر من مائتين وعشر مرات ـ بتقرير الكاتب نفسه ـ[4] عرضاً؟ وكيف يكون ذكر المفهوم الذي "يحتل **مكاناً مرموقاً** في الخطاب القرآني" ذكراً عرضيّاً، في حين يكون ما ذُكِرَ في القرآن الكريم مرة أو مرتين[5] "روح القرآن وركن أساسي فيه". (ص95)

وقد استدلّ الكاتب على حصر مهمة الرسول ﷺ في التحكيم، وأنه لم يكن قاضيّاً ببعض الآيات التي تتعلق بالحكم بين أهل الكتاب وتخيير الرسول ﷺ في ذلك،[6] وتجاهل الآيات التي تأمره ﷺ بالحكم بين المؤمنين وتجعل مهمّة الرسالة الحكم بين الناس،[7] والآيات التي تأمر المؤمنين برفع القضايا المتنازع فيها إلى الرسول صلى الله وعليه وسلم للحكم فيها،[8] والآيات التي تنهى المسلمين عن الاحتكام إلى غير الإسلام،[9] والآيات التي تأمر المؤمنين بالاحتكام إليه وتصفُ حكمه بالإلزام، بل بعدم إيمان من لا ينفذه ويسلّم له.[10] ولو كان حكمه ﷺ مجرّد تحكيم فهل يكون عدم تنفيذه نافيّاً للإيمان عن صاحبه مستحقّاً للعقوبة؟ مع العلم أن نتيجة التحكيم غير ملزمة. هذا فضلاً عن أن الآية وصفت حكمه ﷺ صراحة بأنه قضاء ﴿مِمَّا قَضَيْتَ﴾. كما تجاهل الوقائع التاريخية التي حكم فيها ﷺ بين الناس، وكانت أحكامه نافذة، وكانت

---

4 حيث يقول: "إن القرآن الكريم استعمل كلمة الحكم ومختلف مشتقاتها أكثر من مائتين وعشر مرات؛ وهذا يدل على أن المفهوم يحتل مكانا مرموقا في الخطاب القرآني...". (ص177)

5 ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة:62)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. (المائدة:69)

6 فالآيات التي استدلّ بها هي: (المائدة:42) وهي تتعلق بالحكم بين أهل الكتاب، و(المائدة:48) وهي تتعلق بالحكم بين أهل الكتاب أيضا، والآية (ص:22) وهي تتحدّث عن داود عليه السلام وليس لها أي علاقة بالرسول ﷺ.

7 ذلك قوله تعالى: ﴿...وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾ (البقرة:213)، وقوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله، ولا تكن للخائنين خصيما﴾ (النساء:105).

8 ذلك قوله تعالى: ﴿... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء:59).

9 من ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ (النساء:60).

10 ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء:65).

له سلطة التنفيذ. وما دامت له سلطة التنفيذ فإن الأمر لم يَعُدْ تحكيماً، وإنما هو القضاء. ومن أمثلة ذلك حكمه على ماعز والغامدية في قصة الزنا الشهيرة، وقد اعترف الكاتب بصحتها واستدلّ بها على قصد الشارع التخفيف في الحدود، كما سيأتي الإشارة إليه.

ويخلص الكاتب في النهاية إلى تبني زعم المستشرقين بأن النظامين القضائي والإجرائي في الفقه الإسلامي يعود أصلهما إلى القانون الروماني القديم. (ص180) وهو زعم قد فقد مصداقيته العلمية في الغرب وعند المستشرقين أنفسهم منذ أمد بعيد.

10- الأحكام القرآنية والقانون الجنائي: لَمَّا كان الكاتب لا ينظر إلاّ من زاوية الاصطلاحات القانونية الغربية، فإنه يرى أن التشريع الجنائي في القرآن الكريم لا يمكن أن يكون أساساً لوضع قانون جنائي لأنه لم يقسم الأفعال الجنائية المعاقب عليها التقسيم الوضعي، وهو: الجرائم، والجنايات، والمخالفات.(ص186)

فهو يرى أن الأقسام المختلفة للجنايات في الفكر القانوني الغربي: الجرائم، والجنايات، والمخالفات يمكن أن تشكّل نظاماً متناسقاً، وتكّون قانوناً جنائيّاً متكاملاً، أما الأقسام المختلفة للمنظومة الجنائية في الفقه الإسلامي فإنها "لا تمثّل نسقا من المفاهيم المتقاربة والمتجانسة" ومن ثَمَّ فإنه ليس "من شأنها أن تساعد على وضع قانون جنائي على أساس الأحكام القرآنية"!(ص188)

وعند حديثه عن حدّ السرقة قال: "لم يأت القرآن بأيّ جديد في هذه المادة (أي عقوبة القطع) بل اقتصر على تأكيد عرف معمول به في الجاهلية" (ص199) إلاّ أنه يرى أن القرآن جاء "بشيء ثوري قياساً بما يُتَدَاوَلُ في تلك العهود" (ص199)، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة:39) و"هذا هو استثناء التوبة الذي يحكم بموجبه القرآن الكريم برفع العقاب الذي سبق التنصيص عليه" (ص200). فهو يرى أن العقوبة التي ذكرتها الآية 38 ألغتها الآية 39 بعدها مباشرة، فإذا تاب السارق بردّ المسروق قبل تنفيذ العقوبة ـ ولو بعد رفع الدعوى وبدإ إجراءات التقاضي ـ سقطت عنه عقوبة القطع (ص199). ويعلّل الكاتب تبنّيه لهذا الرأي بأنه "تجسيد لما يدعو إليه القرآن من قيم أخلاقية حميدة أساسها الإيمان وطيبة النفس واستقامة السلوك. لذا فمن حقّ السارق أن يُمْنَح فرصة لتدارك غلطته" (ص200). ولست أدري هل الدعوة إلى الأخلاق الحميدة واستقامة

السلوك تستلزم عدم معاقبة المعتدين على أموال الناس؟

ومعلوم في الشرع أن السارق إذا أرجع المسروق وعفا عنه المجني عليه ولم يرفع دعوى ضده إلى القضاء فإن لهما أن يتصالحا وليس على السارق قطع، لكن إذا رفعت الدعوى صارت حقّاً عامّاً للمجتمع ووجب تنفيذ العقوبة إذا ثبتت الجريمة وتوفرت شروطها. ولكن أن يقال بإسقاط العقوبة على الإطلاق فهو أمر غريب.

وفي حدّ القذف يطرح المؤلف نفس الطرح بأن التوبة الواردة في الآية (النور:5) تُعدّ استثناء لعقوبة القذف. فالاستثناء - في رأيه - لا يرجع فقط إلى جملة ﴿وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور:4) مع أنها جملة استئنافية لا علاقة لها بالحكم الوارد في الجملة الأولى، وإنما يعود أيضا على الجملة السابقة لها.[11]

التشريع الجنائي القرآني ومداه: بعد حديث الكاتب عن الجرائم والعقوبات الحدّية يخلص إلى نتيجة غريبة، حيث يرى أنه إذا نُظِر "إلى ما شرع فيه القرآن الكريم في القانون الجنائي - بالمعنى الحقيقي لهذا المفهوم - يتضح لنا أن ذلك ينحصر في مادة واحدة هي جريمة القتل. وإن هذا لدليل واضح على أن القرآن الكريم لم يهتم إلاّ عرضاً بالتشريع في الميدان الجنائي وفي غيره من الميادين الأخرى على وجه العموم. ويتضح من ذلك أيضا أن وجودَ حكمٍ واحدٍ في الميدان الجنائي لا يسمح بوضع قانون جنائي ولا بتصور منظومة جنائية...). (ص217)

وهو يرى أنه حتى هذه العقوبة الوحيدة ليست في المستوى المطلوب، إذْ من عيوب القصاص أنه "لا يرجع إلى سلطة مركزية قارة، بل يبقى في مستوى العلاقات الفردية القبلية" (ص210-211). وهو ادعاء مخالف للواقع لأن القصاص في التشريع الإسلامي الحكم فيه مضبوط بالقضاء وبإثبات الجريمة وفق شروط معينة. وكونه قد يُسمح فيه للفرد بتنفيذ العقوبة لا ينفي ذلك، لأن هذا التنفيذ لا يكون إلاّ بعد حكم سلطة مركزية هي القضاء.

ثم يذهب إلى أبعد من ذلك، فهو يرى أنه حتى هذا الإسهام الوحيد للقرآن الكريم في التشريع الجنائي ليست له قيمة، بل هو أمر خطير على المجتمع لأنه "انتقامٌ مُقَنّن" (ص211)، ذلك أنه "رغم أن القصاص يمثّل تقدماً كبيراً في التشريع الجنائي بصفة

---

11 قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ (النور:4).

عامة"، لكن "وبما أن القصاص في القتل هو القتل، فإن القتل بقي سارياً ومعمولاً به بصفة مشروعة في الحياة العادية؛ بذلك يبقى العنف والقتل من ركائز المجتمع وتشريعاته"! (ص220)

فعقوبة الإعدام إذا كانت في الإسلام وكانت قصاصاً فهي رمز للعنف وقدح في ذلك التشريع، أما إذا شرعت ونُفِّذت في أمريكا فإنها تمثل القانون الجنائي المتطور والعادل! وإذا أَلْغَت بعض الولايات الأمريكية عقوبة الإعدام ثُمّ عادت إليها فذلك لا شيء فيه، فإلغاؤها تطور عظيم والرجوع إليها تطور أعظم!

القانون الجنائي وفكرة المصلحة العامة: يرى الكاتب أن "استناد القانون الجنائي في مرجعيته إلى الدين وإلى الإرادة الإلهية لا يترك المجال لإرساء فكرة المصلحة العامة كهدف أساس للقانون الجنائي" (ص211)، والعقاب في هذا القانون إنما "يكرس مبدأ غضب الإله، لكن الإله يمكّن الآثم من باب النجاة من تلك العقوبة"! (ص212) فالتشريع الإلهي - على رأي الكاتب - لا يهتم بالمصلحة العامة، بل يَسُدّ الطريق في وجه تطوير ذلك القانون لإرساء فكرة المصلحة العامة! فهل جاءت التشريعات الإلهية لخدمة الصالح العام للمجتمعات، أم أنها جاءت لتكريس الأنانية وتحطيم الصالح العام؟

ويرى الكاتب أن "مفهوم حق المجتمع لم يكن موجوداً عند نزول القرآن الكريم، ففكرة حق المجتمع تفرض وجود هيكل قانوني ومؤسسة قانونية وقضائية دولية، وهو ما لم يكن معمولاً به في ذلك الزمن" (ص223). وكيف بعشرات الآيات والأحاديث التي تتحدّث عن مفهوم الأمة والجماعة، والولاء والبراء وغيرها؟ ويكفي في الرّدّ على هذا الادعاء حديث السفينة المشهور، فلا أبلغ منه في التعبير البشري عن الاهتمام بحق المجتمع ورعايته.[12]

ومن أجل أن يثبت الكاتب رأيه هذا ينكر على عبد الوهاب خلاف تعريفه لمصطلح "حق الله تعالى" بأنه حق المجتمع فيقول: "إن هذا التأويل لنص القرآن الكريم إنما هو تحويل لصريح النص القرآني ولروح أحكامه يحاول به الفقهاء القدامى سد الثغرات الموضوعية الموجودة في فهمهم لهذه الأحكام؛ ووسيلتهم في ذلك هي إضفاء مفاهيم جديدة وغير واردة في القرآن الكريم على النصوص القرآنية". (ص223)

---

12 قوله ﷺ: "مثل القائم في حدود الله، والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا و لم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وأن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا". رواه البخاري، ج5، ص94، 216-217.

ولست أدري ما النص القرآني الصريح الذي ورد فيه مصطلح "حق الله" في باب الجنايات؟ وكيف حوله الفقهاء لخدمة أغراضهم؟! فضلاً عن أنه من حقّ عبد الوهاب خلاف أن يعرّف حقّ الله تعالى بأنه "ما هو حق المجتمع، وشُرِع حكمه للمصلحة العامة لا لمصلحة فرد خاص..." لأنه ينتمي إلى فئة "الفقهاء القدامى"، ومصطلح "حق الله" منوضعهم هم وليس من وضع القرآن الكريم، وهم أدرى بما تعنيه مصطلحاتهم.

والواقع أن مصطلح "حق الله" وضعه الفقهاء ليميزوا به العقوبات التي لا يحق للمجني عليه ولا للقاضي العفو عنها لأنها لا تدخل ضمن الحق الخاص، وإنما ضمن الحق العام للمجتمع، وإنما نُسِبَت إلى الله تعالى تعظيماً لها. خاصة وأن "حق الله" تنتفي عنه الجوانب الذاتية، فالله تعالى شرع هذه الحقوق لمصلحة الجميع فعلاً، بينما "حق المجتمع" هو في المحصلة النهائية حق فرضته مجموعات ضاغطة. ووضعوا في مقابله مصطلح "حق العبد" للدلالة على الحق الخاص للشخص، والذي يجوز له أن يتنازل عنه. وسواء أكان مصطلح "حق المجتمع" موجوداً في ذلك الوقت أو لم يكن موجوداً فلا ضَيْرَ في ذلك لأن العبرة بالمعاني والمفاهيم لا بالاصطلاحات، ولكلّ عصرٍ وقومٍ مصطلحاتهم، فما المانع من استعمال مصطلح "حق الله" بدل "حق المجتمع"؟

أما قوله بأن مفهوم حق المجتمع لم يكن موجودا زمن نزول القرآن فهو ادعاء لا دليل له عليه. والتاريخ البشري يشهد على أن مفهوم "حق الجماعة" لم يخل منه تجمع منظم مهما كانت بدائية تنظيمه بما في ذلك النظام القبلي، وإن كان نطاق هذا الحق محدوداً وأضيق منه في المجتمعات المعاصرة، كما أنه لم تخْلُ جماعة بشرية من نظام قضائي بغض النظر عن كيفية هيكلته وعن الإجراءات التي كان يخضع لها.

11 ـ الأحكام القرآنية ومنظومة الحكم السياسي في الإسلام: يرى الكاتب أنه مادام "أن القرآن الكريم خالٍ تماماً من أهم الألفاظ الخاصة بالمجال السياسي بصفة عامة" مثل لفظ "السياسة" و"الحكومة" و"الدولة"، فإن هذا يدلّ على "أن القرآن الكريم لم يخصّ المجال السياسي والمجتمعي بالذات بأحكامه، أي أنه لم يتطرق إلى هذا المجال التفكيري و لم يتفاعل معه..." (ص233). بهذه السرعة والسطحية يخلص المؤلف إلى هذا الادعاء العريض!

ويرى الكاتب أن كلمة "خليفة" وإن وردت في القرآن الكريم[13] إلاّ أنها لم ترد بمعناها السياسي، أي الحاكم،[14] ولكن الفقهاء اغتصبوا معناها وأثقلوها بشحنة سياسية كبيرة واستعملوها في الحاكم. (ص234) وغاب عن الكاتب أن مصطلح الخليفة بوصفه منصباً سياسيّاً لم يُؤْخَذ أصلاً من القرآن الكريم، وإنما هو اصطلاح أطلقه الصحابة رضي الله عنهم على أول حاكم للمسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ فسموه خليفة رسول الله ﷺ، وليس خليفة الله تعالى، وسموه بذلك لأنه خلف رسول الله ﷺ في الصلاة بالناس وإدارة شؤون الدولة الإسلامية، ومن هنا جاء مصطلح الخليفة والخلافة بالمعنى السياسي، فهو لم يؤخذ من القرآن الكريم أصلاً.

ومن الطرائف أن الكاتب عندما تحدّث عن كلمة "حكم" قال إنها لم ترد في القرآن الكريم بمعنى الحكم السياسي، واستدلّ على ذلك بما أورده ابن منظور في كتابه **لسان العرب** من معان لكلمة الحكم (ص235)، ولكنه لَمَّا وصل إلى مصطلح "السلطان" اتهمه بتحريف معنى هذه الكلمة لأنه ذكر أن من معانيها الحكم (ص237). فابن منظور حجة في المصطلح الأول، ولكنه بعد صفحة واحدة صار مُحَرِّفاً ساقطَ القول، لأنه لم يأت بما يريد المؤلف إثباته.

الرسالة الدينية والوظيفة السياسية: يرى الكاتب أن "فكرة الحكم السياسي والدولة، والمؤسسات اللازمة لتنظيم الحكم السياسي" "ترجع إلى بداية الحضارات الأولى وإلى أقدمها، أي الحضارة الفرعونية" (ص239)، ولكن على طول هذا التاريخ السياسي هناك شذوذ واحد، وهو أن "الأديان الكتابية الثلاثة خالفت هذا التيار التفكيري من حيث إنها لم تهتم بالإشكالية السياسية، بل إنها تعالت عليها أو نبذتها، ومثلت بذلك قطيعة بارزة في مسار التفكير والتنظير السياسيين المعروفين في الحضارات القديمة" (ص239). فعلى رأيه هذا يكون موسى عليه السلام قد عارض السلطلة الفرعونية وحرّر بني إسرائيل ليتركهم يعيشوا شريعة الغاب من غير نظام

---

13 سورة البقرة:30 ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، وسورة ص:26 ﴿يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾.

14 لَمَّا كانت الآية الثانية: ص:36 صريحة في كونها تعني الحاكم، إذْ إنّ داود كان ملكاً والآية تأمره بالحكم بين الناس، ولا يفعل ذلك إلاّ الحاكم، فقد ذهب الكاتب إلى أنها خاصة بداود وحده وتنتهي معه! وهي عادته في الحكم بالخصوصية على كلّ ما لا يوافق آراءه (ص234).

وسلطة، أو ليسلمهم لسلطة علمانية لا دينية، وأنبياء الله من بني إسرائيل الذين كان لهم مُلْكٌ عظيم مثل داود وسليمان ربما كانوا علمانيين ولا صلة لهم بالأديان الكتابية! أو ربما لم يكن نظامهم نظاماً سياسيّاً، بل كان ضرباً من الدروشة! وعيسى عليه السلام الثائر على القوة الرومانية الغاصبة المحتلة لم يكن له أي توجه سياسي، بل صار أبو العلمانية كما وصفه علمانيو الغرب ظلماً وزوراً، وتبعتهم في ذلك الوصف الكنيسة المغلوبة على أمرها.

أما الرسالة المحمدية فهي "امتداد للدعوة الموسوية وللدعوة المسيحية... فكانت الإشكالية السياسية مفقودة في التجربة الإسلامية، لا فقط لأن اهتمامها ينصبُّ على الروحانيات، بل كذلك لأن التجارب الدينية السابقة والتي تأثرت بها إلى حدّ ما لم تحمل أيّ بعد سياسيّ، ولم تدعُ إلى تفكير سياسي أو أي تصور للنظم السياسية".(ص241)

هكذا بكُلِّ بساطة يتسلسل الاستنتاج "المنطقي" ليصل إلى النتيجة، وهي أن الإسلام لم يدْعُ "إلى أيّ تفكير سياسي أو أي تصور للنظم السياسية"، "والإسلام والقرآن الكريم دعوة إلى قيم روحانية" (ص244). ولا مجرّد التفكير في النظام السياسي! فهو دين يدعو أتباعه إلى القيم الروحانية ويتركهم في حياتهم اليومية ليخضعوا لِكُفْرِ العلمانية والإلحاد ويطبقوه في معاملاتهم، ويالها من روحانية!

يمكن أن يقال إن النظام السياسي الذي أرساه القرآن الكريم والسنّة النبوية كان في شكل بسيط وغير متطور، ويمكن أن يقال إن القرآن الكريم والسنّة النبوية (تنظيراً وتطبيقاً) لم يستوفيا كلّ عناصر النظام السياسي المتطور، لكن أن يقول قائل إنه لا وجود لفكر أو نظام سياسيين في النصوص الشرعية قرآناً وسنّة، فهو ضرب من المكابرة غريب.

ويرى الكاتب أن "المناخ الحضاري الذي نشأ فيه الإسلام غير مؤهل لإدخال بُعْدٍ سياسي على الدعوة المحمدية" (ص255)، لكنه يورد في الفقرة التي بعدها مباشرة قصة سقيفة بني ساعدة، حيث قال أبو بكر مخاطباً الأنصار: "مِنّا الأمراء ومنكم الوزراء"، واقتراح أحد الأنصار "مِنّا أمير ومنكم أمير". والسؤال: كيف عرف هؤلاء الذين نشأوا في مناخ حضاري لا يعرف فكراً ولا نظاماً سياسيين نظام الإمارة والوزارة؟ هل جاءهم به الإلهام في تلك اللحظة فقط؟ أم أن هذين المصطلحين أيضاً لا علاقة لهما بالنظام والفكر السياسيين؟

ويرى الكاتب أن الرسول ﷺ لم يُخوَّل سلطة "التشريع في مسائل تأسيس الدولة وتنظيمها في الإسلام" (ص261-264)، كما أنه لم يَسْعَ بمبادرة خاصة منه إلى تكوين دولة! والدولة التي ظلّ رأساً لها لمدة عشر سنوات لم تكن دولة! ودليل الكاتب على ذلك أن أي كيان اجتماعي وسياسي لا يُعَدّ دولةً إلاّ إذا استند إلى فكرة الوراثة وتعيين ولي العهد، وما دام الرسول ﷺ لم يفعل ذلك فإن ما أسّسه في المدينة لا يُعَدّ دولة. يقول: "أما فرضية تأسيس **الملك** أو **الدولة** بمبادرة من الرسول ﷺ فإن الرد على أصحابه سيكون بسيطاً ووجيزاً: إنّ أوّل وأهمّ ما يفكر فيه المؤسس **للملك** أو **للدولة** هو تحقيق استمرارية ملكه وذلك بسنّ مبدأ الوراثة وبتعيين وليّ العهد من عائلته أو من سلالته بصفة مسبقة وإلزامية؛ ونحن كما هو معلوم وكما سنتعرض لذلك بعد قليل في هذه الفقرة بعيدون كلّ البعد عن مثل هذا الافتراض فيما يخص التجربة المحمدية".(ص) ويا له من ردّ بسيط ووجير! فكلّ مؤسس لملك أو لدولة يجب أن يعيّن وليَّ عهدٍ بصفة مسبقة وإلزامية وإلاّ فإنّ ما أسّسه لا يُعَدّ دولة! وبناءً على هذا فأمريكا لا تُعَدّ دولة لأن أولّ رئيس لها لم يعيّن له وريثاً في الحكم، وفرنسا الجمهورية لا تُعَدّ دولة لأن أولّ حاكم بعد الثورة لم يعيّن له وريثا، وهكذا ـ فبناء على رأيه هذا ـ ليس في العالم دول إلاّ الدول الملكية!

12 ـ تغلب الطابع الأخلاقي في التشريع القرآني: يرى الكاتب أن من خصائص التشريع القرآني التي تجعله لا يصلح أن يكون قانوناً أو أساساً لقانون يحكم سلوكات الناس وعلاقاتهم أنه "مُؤَسَّس على حسن الأخلاق وعلى استقامة السيرة وعلى مراقبة الضمير الداخلي للأعمال الشخصية وحتى النوايا الداخلية؛ هذا التصور يتلاءم مع الخاصيات الثقافية لمجتمع فترة التنزيل الذي قلنا إنه كان مجتمعاً دون المستوى القانوني في المعنى المعروف عندنا اليوم. وبذلك يتضح أن التشريع في القرآن ليس وارداً على الأسلوب القانوني المألوف". (ص301)

والسؤال: أيهما أفضل: التشريع الذي يُؤَسَّس على حسن الأخلاق، ويجمع بين مراقبة الضمير الداخلي والعقوبة الدنيوية؟ أم التشريع الذي يُهمل الأخلاق ويكون عصاً مسلّطة على رقاب الناس؟ أيهما أكثر إنسانية ورقيّاً؟ الذي يخاطب ضمائر الناس وقلوبهم فمن لم ينفع معه ذلك انتقل معه إلى العقوبة؟ أم الذي يقوم على تهديد

الناس بالعقوبات المادية فقط؟ وأيهما أسهل تطبيقاً: الذي يجتمع عليه عاملان: الوازع الداخلي والعقوبة الدنيوية فيضمن بذلك احترام القانون في السِّر والعلن؟ أم الذي تكون أداته الوحيدة للتطبيق العقوبات الدنيوية التي يكون الجاني في مأمن منها إذا خالف القانون في السِّر و لم تُحَرَّك ضده أي دعوى؟

وأيُّ المجتمعين دون المستوى القانوني: المجتمع الذي رقى أفراده أخلاقيّاً فحسنت أخلاقهم واستقامت سيرتهم ويعيشون تحت مراقبة ضمائرهم الداخلية؟ أم المجتمع الذي لا يرعى للأخلاق حُرْمة ولا يقوم سوى على العقوبات المادية؟

ويكفي لبيان الفرق بين الأسلوبين في التقنين مثال منع الخمر. فعندما ورد التشريع بتحريمها في المدينة المنورة أريقت كلّها في لحظات حتى جرت بها شوارع المدينة. وعندما حاولت أمريكا في النصف الأول من هذا القرن منعها كانت النتيجة خسارة عظيمة في الجهود والأوقات والأموال ونهاية فاشلة! ومع ذلك يأتي من يتجرّأ على القدح في التشريع الإسلامي بكونه يغلب عليه الطابع الأخلاقي!

ملحوظات على منهج الكاتب

1ـ الأمانة العلمية: يُحْتَرَمُ رأيُ الإنسان ومنهجُه في البحث العلمي ـ مهما خالفنا فيما يتوصل إليه من نتائج ـ مادامت قواعد البحث العلمي محترمة، وعلى رأسها الأمانة العلمية. أما إذا أسقط الكاتب هذا الركن الأساس فإنه يصعب عليك بعد ذلك أن تحترم ما يكتبه لأنك لا تثق فيه. وفيما يأتي أمثلة قليلة على عدم التزام الكاتب بالأمانة العلمية المطلوبة.

أـ عند الحديث عما يراه الكاتبمن تطابقٍ تامّ بين حكمي السرقة والحرابة يقول: "أما وجه التطابق الهيكلي الثاني بين الحكمين فيتمثل في كون الاستثناء وارداً في كلتا الحالتين... ولقد قلنا إن هذا التأويل (أي إسقاط عقوبة السرقة بالتوبة قبل القدرة على السارق) ذهب إليه علي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري". (ص205) وقول علي بن أبي طالب وأبي موسى الأشعري إنما هو خاص بعقوبة الحرابة فقط، ولا علاقة له مطلقا بحكم السرقة (ص197،206).

ب ـ في ص294 ينقل نصّاً بالشكل الآتي: "فمع أنه يقال دائماً ويُبْحَثُ دائماً في أسباب النزول، فإن الواقع أن الفكر الديني ينزلق إلى المفهوم من المناسبات دون

الأسباب بمعنى أن الفكر الإسلامي يبحث عن أسباب النزول لبيانها... فهو بذلك يبدل الأسباب مناسبات" ثم كتب في الهامش: انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، بيروت، 1977؛ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995. والتوثيق يوهم بأن هذا الكلام مقتبس من كتاب البرهان للزركشي، ومثله موجود في كتاب نصر حامد أبو زيد. والحقيقة أنه لا أثر لهذا النص ولا لمثله في كتاب الزركشي، وإنما هو كلام نصر حامد أبو زيد. وواضح أن الإحالة على كتاب الزركشي الغرضُ منها إعطاءُ مصداقية لما يريد الكاتب إثباته.

ج ـ عند حديثه عن آية عقوبة الزنا[15] قال: "لقائل أن يقول إنه لم يبق مجال للتأويل أو للاختلاف في الحكم في هذه الجريمة، لأن الآية المذكورة قد جاءت بتحديد العقاب ...لكن ورغم كلّ الوضوح فإن الفقهاء القدامى أدخلوا على هذه الآية تأويلاً مخالفاً لصريح نصها، ومن شأنه أن يبعث على الاندهاش والحيرة؛ فقد رأى الكثير منهم أن العقاب يكون بالرجم" (ص191). وهو قول غريب، إذْ لم يقل أَحدٌ من المسلمين ــ لا من الفقهاء ولا من غيرهم ـ بأن عقوبة الجلد استبدلت بالرجم، وإنما الذي قالوه هو أن الرجم عقوبة المحصن (المتزوج) سواء كان رجلاً أو امرأة، وأنّ آية الجلد خاصة بغير المتزوجين، وقد خُصَّتْ بالسنة.

د ـ عند حديثه عن حدّ الحرابة[16] تساءل: هل الآيات جاءت بحكم عام ومطلق أم أنها جاءت بحكم خاص بالرسول ﷺ وحده ولظرف خاص؟ وكان جوابه أن الفقهاء انقسموا إلى شقين حول ذلك، فذهب "الكثير منهم" إلى أن الحكم عام، "غير أن شقّاً آخر من الفقهاء" يرى أن الآية خاصة بواقعة معينة بالرسول ﷺ وحده (ص195)، ونسب القول بخصوصية الحكم إلى ما نقله ابن العربي عن الليث، وأورده القرطبي وأخرجه أبو داود (ص195). والحقيقة أن ما أورده ابن العربي عن الليث،[17] وما ذكره القرطبي وأخرجه أبو داود هو عن ذكر سبب نزول الآيات وليس فيه تلميح ولا

---

[15] ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ (النور:2).

[16] (المائدة:33-34)

[17] انظر أبو بكر بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق علي محمد البجاوي (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، د. ت) ج2، ص595.

تصريح بالقول بخصوص الحكم،[18] و لم يُعْرَف عن أحد من الفقهاء قوله بخصوص الحكم. ولست أدري عن أي شق من الفقهاء يتحدث الكاتب؟

هـ ـ عند حديثه عن العلاقة بين الوصية والميراث ذي الأنصبة المحدّدة ينسب إلى الفقهاء "تهميش الأحكام الخاصة بالوصية" حيث يزعم أن الفقهاء أهملوا الوصية وأخروها على الميراث في حين أن القرآن الكريم قدمها عليه. (ص136-137) ويتهم الفقهاء بذلك بسبب أنهم أصرُّوا على العودة إلى "الأعراف القديمة في نصها وروحها" (ص136)، أي الأعراف القبليّة الجاهلية (ص135)، وتجاهل الكاتب أن الفقهاء جميعاً يقولون بعكس ما يزعم، إذْ يقدمون تنفيذ الوصية على أنصبة الورثة، ولكن الوصية قد حدّد الرسول ﷺ مقدارها بأن لا تتعدى ثلث المال، وليس الفقهاء هم الذين فعلوا ذلك.

وما دفع الكاتب إلى هذه المعركة الوهميّة هو ادعاؤه بأن الفقهاء اعتمدوا "فكرة الميراث المقنن أي النّافي لمبدأ حرية الوصية" (ص137)، ونظام الوصية هو المعمول به الآن في الغرب في الميراث، فهو يرى أن نظام الميراث المقنن ينافي نظام الميراث في الغرب، ومن ثَمّ فإنه ينبغي إعادة النظر فيه وتحميل الفقهاء مسؤولية إلغاء "مبدأ حرية الوصية". ودفاعاً عن هذا يرى الكاتب أن التوزيع المقنن للميراث ـ الذي يؤول إلى توزيع الثروة بين قطاع واسع من أقارب الميت ـ يعكس "النظرة الأنانية المتحجرة التي تختص بها الروح القبلية في جمع المال والحفاظ عليه من كلّ إتلاف مهما كان نوعه أو طريقته" (ص135-136)، في حين يُعَدّ "مبدأ حرية الوصية" السائد الآن في الغرب بأن يوصي الميت بتركته لقطة أو لكلب أو لشخص واحد من عائلته هو العدل والبعد عن الأنانية والروح القبلية وتوزيع الثروة بطريقة عادلة ومحكمة!

2ـ انتقائية وتناقضات: نورد هنا بعض النماذج من التناقضات التي وقع فيه الكاتب في مواضع تكون أحياناً متقاربة جدّاً.

أ ـ عندما يريد الكاتب أن يثبت أن القرآن الكريم لم يشرِّع إلاّ في حالات نادرة وعرضيّة يدعم قوله ذلك بأن الشرائع السماوية كلّها كذلك ومنها شريعة موسى عليه السلام "ففي التوراة مثلاً الأحكام القانونية هي في آن واحد **مقتضبة**" (ص292)،

---

18 انظر **سنن أبي داود**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، 1995م) ج4، ص130-132.

ولكنه عندما أراد أن يثبت ضعف الرسالة الإسلامية في جانب التشريع مقارنة بالتشريعات السابقة لها، فإن التوراة تصير مختلفة تماماً عن التوراة السابقة، فيقول مثلاً: "إن هذه الخاصية الأساسية (أي كون التشريع الإسلامي ذي طابع أخلاقي لا قانوني) لتبرز بأكثر وضوح إذا قارنت التشريع القرآني بما سبقه من التشريعات القديمة المنزَّلة وغير المنزَّلة. فالتشريع اليهودي، وبالذات كتب موسى الخمسة امتلأت من أولها إلى آخرها بالنصوص التشريعية التي تعالج مواضيع عدة، من التطهير إلى المعاملات المدنية، إلى الرق وتحريره، إلى الجزاءات الجنائية وغيرها" (ص301-302) فالذي كان قبل قليل "مقتضبا" صار يملأ "خمسة كتب من أولها إلى آخرها" بتشريعات في مختلف الميادين، فسبحان من حوَّله بهذه السرعة والضخامة!

ب ـ يُؤَكِّد الكاتب في كتابه أن العقوبات الحدّيّة من اختصاص الله تعالى ولا دخل للبشر فيها. يقول عند حديثه عن شروط تطبيق حدّ الزنا: "فإن الله لم يترك لاجتهاد الناس تعيين شروط تطبيق هذا الحدّ، بل هو الذي حدّدها" (ص193) ثم ذكر هذه الشروط بقوله: "حيث لا يقام الحدّ إلاّ إذا شهد بذلك أربعة شهود عدول، يرون الفعل رأي العين من أوله إلى منتهاه، بحيث لا يمرّ الخيط بين الرجل والمرأة" (ص193). ولست أدري في أي قرآن وجد شرط العدالة في شهود الزنا؟ فالآية قالت ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ (النور:4) ولم تذكر وصف العدالة، وإنما شرط العدالة من استنباط الفقهاء من خلال جمعهم بين الآيات الواردة في الشهادة عموما. وفي أي قرآن وجد اشتراط رؤية الفعل من أوله إلى آخره؟ وفي أي قرآن وجد شرط عدم مرور الخيط بين الرجل والمرأة؟ والواقع أن هذه الشروط ما هي إلاّ أقوال للفقهاء الذين يصفهم الكاتب بالجهل والتواطؤ على تحريف النصوص الشرعية لخدمة أغراضهم الشخصية.[19] ولو اكتفينا بما ورد في النصوص القرآنية ـ كما يدعو إليه الكاتب ـ لوجدنا أن حدّ الزنا يقام بمجرد شهادة أربعة شهود سواء كانوا عدولاً أم لا، وسواء تحققوا من العملية أم لا. فظاهر النص القرآني لا يشترط أكثر من حضور أربعة شهود على تهمة الزنا ليكون ذلك كافيا لإقامة الحدّ.

---

19 يقول الكاتب في نهاية حديثه عن هذا الحدّ: "إن دراسة هذا المثال الأول من الحدود أبرزت الفرق الشاسع بين منطوق النص القرآني وروحه ، من جهة، وبين ما ابتدعه وأخرجه الفقهاء القدامى، من جهة أخرى. وقد بينت لنا هذه الدراسة أيضا تعثر المنهجية التي اتبعها هؤلاء الفقهاء القدامى والمساوئ التي آلت إليها". (ص194)

ج ـ في بداية ص193 يشكّك الكاتب في ما ورد بشأن الرجم ــ ومن ذلك طبعاً قصة ماعز والغامدية ـ حين يقول عن الفقهاء: ".. اعتمادهم الباطل على ما نُسِبَ إلى الرسول ﷺ"، ولكنه يعود في نهاية الصفحة ذاتها ليقول: "ويُجْمِعُ المؤرخون على أن السنّة المحمدية كانت تدعو في حالة الزنا ــ وفي مختلف الحدود عموما ــ إلى التخفيف في تطبيق هذه الحدود .. كما أن الفرار سبب كافٍ لرفع الحدّ عملاً بقصة الغامدية" (ص193-194) فروايات المحدّثين ومنها قصة الغامدية مشكوك فيها، وهي "منسوبة" إلى الرسول ﷺ ومن ثَمَّ فهي مرفوضة في الاستدلال على مشروعية الرجم، ولكنها صحيحة وحُجّة في الاستدلال على رفع الحدّ بعد بدأ تنفيذه، بل مُجْمَعٌ عليها من قبل المؤرخين!

د ـ يهاجم الكاتب الإجماع بشدة ويصفه بأشنع الأوصاف وأنه لا حقيقة له، إلاّ أن هذا الإجماع قد يكون حجة ــ حتى وإن لم يقع أصلاً ــ إذا كان هو الوسيلة الوحيدة لإثبات آراء الكاتب. يقول في إحدى المقدمات لإثبات عدم وجود أي توكيل للرسول ﷺ بالتشريع في مسائل تأسيس الدولة وتنظيمها في الإسلام: "أجمع الفقهاء ـ والقدامى منهم على الخصوص ــ على أن الحكم في الأصل لا يكون إلا بنص..." فنعم الإجماع إجماع الفقهاء وخاصة القدامى منهم!

هـ ـ يبدو أن الأحاديث النبوية لا دخل لها في مسألة التشريع باستثناء أحاديث قليلة جدا مقطوعة عن سياقها تؤيد آراء الكاتب. فحديث "أنتم أعلم بأمور دنياكم" وأحاديث الأمر بالوفاء بعهود أهل الذمة من اليهود والنصارى سُنّة صحيحة يجب العمل بها، وتتّصف بالعموم والإطلاق، أما الأحاديث الأخرى ففيها نظر. (ص91)

ومواقف الصحابة من احترام النصارى واحترام مقدساتهم والوفاء لهم بالعهود قصص صحيحة وتصرفات حكيمة منهم، وهي مبادئ لم تُمْلِهَا الظروف السياسية والواقع التاريخي، بل تتصف بالإطلاق، أما غيرها ففيه نظر. (ص91)

و ـ الحكم بالخصوص والظرفية على الآيات لا يبدو له ضابط من اللغة أو التناسق التشريعي أو تصريح الشارع، وإنما يعتمد معياراً انتقائيّاً، فما وافق فكر الكاتب ورغبته فهو على العموم والإطلاق، وما خالف ذلك فهو على الخصوص والظرفية التاريخية.

انظر في ذلك مثلاً موقفه من آيات الجهاد (ص85-87)، وآيات الأحكام المتعلقة

بالأحوال الشخصية (ص64)، حيث حكم على أغلبها بالظرفية التاريخية والخصوص. في حين يحكم على الآيات الواردة بشأن إقرار أصحاب الديانات الأخرى على دياناتهم، وحضهم على الحكم بما جاء في شرائعهم بالإطلاق مع أن منها ما هو ظرفي واضح التخصيص. (ص89-90)

وختاماً أقول: إنه ما عدا فكرة إسقاط حدّي السرقة والقذف بالتوبة، لم يأت الكاتب بقراءة جديدة وإنما هو تلخيص وإعادة صياغة للأفكار القديمة لبعض المستشرقين مثل شاخت، وأفكار علي عبد الرازق، ومحمد سعيد العشماوي، وعبد المجيد الشرفي.